

OLDENBERG

GÖTTERGNADEN UND MENSCHENKRAFT . . . .

School of Theology at Claremont



1001 1332568

BL  
2010  
05

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

*von Lic. Theol. Dr. H. Sauer*  
*Verstärktes Leder  
mit gold. Fm.*

# Göttergnade und Menschenkraft in den altindischen Religionen.

---

## Rede

beim Antritte des Rektorates

der

Königlichen Christian-Albrechts-Universität

am 5. März 1906

gehalten von

H. OLDENBERG.

---

Kiel 1906.

Kommissionsverlag für die Universität Kiel,

Lipsius & Tischer.

Druck von Schmidt & Klaunig.



BL  
2010  
05

# Göttergnade und Menschenkraft in den altindischen Religionen.

---

## Rede

beim Antritte des Rektorates

der

Königlichen Christian-Albrechts-Universität

am 5. März 1906

gehalten von

H. OLDENBERG.

---

Kiel 1906.

Kommissionsverlag für die Universität Kiel,

Lipsius & Tischer.

Druck von Schmidt & Klaunig.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Königliche Hoheit!

Hochansehnliche Versammlung!

Das wissenschaftliche Arbeitsfeld des diesmal zur Rektorwürde Berufenen gehört nicht zu den vielbetretenen und darf nicht zu ihnen gehören. Der Sanskritforscher hat Gründe, sich mit seiner Zuhörerschaft in einiger Ferne vom Auditorium maximum zu halten. Eher wäre vielleicht bei ihm Vorliebe für ein Auditorium minimum zu bemerken: ein Raum, aus dem ich mich nicht ohne Sorge heute an diese ihm so unähnliche Stelle versetzt sehe.

Unsere Universitäten gewähren auch solcher Wissenschaft volles Bürgerrecht; da mag weltfernes Suchen geübt werden mit seinem Zauber und seinen Gefahren. Aber was erleben wir dann? Haben wir manch würdig Pergamen entrollt, uns nach Raum und Zeit von unsrer Welt, unsrer Gegenwart noch so weit hinweg verloren, und schlagen wir dann die Augen auf: so erstaunen wir oft, daß es in Wahrheit gar nicht so hoffnungslos bestellt ist mit unsern Einsamkeiten. Wohl sind die geschichtlichen Organismen, die wir zergliedern, auf dem Boden entlegenen Landes, entlegener Kultur erwachsen. Aber so fest sie auch in diesem Erdgrund wurzeln: die Gesetze ihres Wachstums sind doch allgemeine Gesetze; die Formen, in denen sie sich entfalten, ordnen sich ein in einen allgemeinen Zusammenhang aller organischen Formen; Luft und Licht, zu dem sie aus ihrem Mutterboden aufsteigen, umweht und bescheint Alle. Und so sieht sich denn der Arbeiter, der einen Augenblick meinen konnte, wie auf einer weltabgelegenen Insel zu weilen, in der Tat fortwährend in fühlbarsten Zusammenhang mit andern Arbeitsgebieten, mit andern Arbeitern versetzt, in Austausch des Gebens und Nehmens. Und ergeht an ihn die Forderung, für eine Spanne Zeit in den Mittelpunkt unserer akademischen Lebensinteressen zu treten, wird ihm der Hinblick darauf nahe liegen, daß der äußere Organismus der

A2839

Universitas literarum ein Abbild ist jener inneren Verkettung alles Forschens, in der ein Schlag tausend Verbindungen regt — Verbindungen, die auch bis dahin beispielsweise reichen, wo man betrachtet, was Goethe, von Schauder erfüllt, mit seinem Bann traf:

„Wischnu, Cama, Brama, Schiven,  
Sogar den Affen Hannemann“.

In diese Gegenden nun der alten indischen Religionen bitte ich Sie heute mich zu begleiten: freilich nicht um bei den bunten und seltsamen Bildern zu verweilen, die mit jenen vom Dichter genannten Namen verknüpft sind. Ich wünsche, daß mir etwas andres gelinge — daß es mir gelinge, von dem Spiel der nicht in Indien allein wirksamen geschichtlichen Mächte, das sich hinter jener bizarren Außenseite verbirgt, etwas festzuhalten und es Ihnen aufzuzeigen in seiner Begreiflichkeit — fast dürfte ich das Wort wagen in seiner inneren Notwendigkeit. Zwei bedeutende Tendenzen religiösen Fühlens und Denkens möchte ich in ihren indischen Erscheinungsformen betrachten: zwei Tendenzen, deren Widerstreit, Vermischung, wechselseitiges Sichablösen, wie mir scheint, eins der Grundphänomene dieser geschichtlichen Entwicklungen bildet.

Die indischen Texte — und das gilt eben nicht nur für Indien; es ist z. B., vor allem durch die glänzenden Forschungen Frazer's, für sehr viel primitivere Kulturstufen nachgewiesen worden — die indischen Texte, sage ich, zeigen den Menschen, das religiöse Subjekt, in doppelter Situation. Bald wendet er sich an Götter oder an einen Gott. Durch göttliche Macht und Gnade hofft er seine Ziele — höhere oder niedrige, irdische oder jenseitige — zu erreichen. Mag sein eigenes Tun dem des Gottes sich entgegen bewegen; das Entscheidende ist doch, daß der Gott handeln soll. Daneben aber erscheint ein anderes Bild. Der Mensch — vielleicht ebenderselbe Mensch — spricht Worte, vollzieht Riten oft von seltsam dunkler Gestalt, durch die er ohne das Eingreifen eines Gottes, in direkter Einwirkung auf die Dinge und das Geschehen, jene selben Wünsche zu verwirklichen glaubt. Dies Verfahren mag auf seinen niedrigen Entwicklungsstufen sich etwa als das darstellen, was wir Zauberei nennen; wir werden aus der Geschichte Indiens lernen, daß es sehr viel höhere Formen annehmen kann, für die jene Bezeichnung schwerlich zutreffend scheinen wird. Wie weit solches Tun, wenn wir unsre Worte streng auf die Wagschale legen, der Sphäre der Religion zuzurechnen ist, darüber läßt sich vielleicht streiten. In jedem Fall drängt sich auf, daß dieser Typus sich mit

dem unzweifelhaft religiösen fortwährend berührt, vermischt, austauscht, daß dort und hier dieselben oder eng verwandte Ziele, vielfach unter Auftreten derselben oder eng verwandter Stimmungen verfolgt werden. Das darf uns genügen; welche Bezeichnungsweise die korrekteste wäre, kann hier dahingestellt bleiben.

Wovon ich nun sprechen möchte, ist dies: wie im alten Indien das Verhältnis dieser beiden Weisen des Handelns erscheint. Wir können, glaube ich, über ihr Nebeneinanderstehen und Ineinandergreifen, über die Psychologie der einen und der andern Aktionsart hier manche Beobachtungen machen.

### I.

Wo für uns die indische Geschichte anhebt, treffen wir sie beide untrennbar durch einander gemischt. Sie stehen in vieler Hinsicht noch auf recht niedrigem Niveau, sind plump und äußerlich.

Unsre Quellen sind hier die Texte des Veda, vor allem der Rigveda, vermutlich aus dem zweiten Jahrtausend vor unsrer Zeitrechnung: diese Texte, deren Sprache in heißer asiatischer Ferne so wunderbar getreu europäischen Klang, fast könnte ich sagen etwas von griechischem Klang bewahrt hat. Aber ich habe von den Göttern zu sprechen, die im Rigveda angerufen werden. Sie spiegeln — wie kann das anders sein? — das lebendige Gefühl menschlicher Bedürftigkeit wieder, um deren willen man sich an sie wendet, das Bewußtsein der Abhängigkeit von unberechenbaren Gewalten. Der Regen, der unentbehrliche Lebenspender, kommt oder er bleibt aus. Kriegerische Erfolge treten ein, aber auch Mißerfolge. Das eine Geschlecht sieht man wachsen, das andere austerben. So gilt es denn, die Macht, die vielen Mächte, die hier und da und dort walten, sich geneigt machen. Gewiß müssen jene Machthaber weit größer, stärker sein als der Mensch, aber warum sollten sie im übrigen so sehr anders sein als man selbst ist oder als die wohlbekannten Gestalten von Freund und Feind hier auf Erden? Weiß man die Götter richtig zu nehmen, so werden sie mit sich reden lassen, wie Menschen das auch würden. Für eine gewisse an das Gemütliche streifende Aufdringlichkeit sind sie ganz zugänglich. Aber Worte allein sind ihnen doch zu wenig. Die Götter wollen essen: Butter, Gebäck, Fleisch. Und sie wollen trinken. Sie trinken z. B. Milch; aber der vornehmste Göttertrank ist der berauschende Soma. Der stärkste Gott Indra ist der unergründlichste aller Somatrinker. Ein Poet schildert, wie er gezecht

hat und nun nach Hause geht. In mehr als vergnügter Stimmung denkt er unter anderm auch — so weit es mit dem Denken noch gehen will — an seinen menschlichen Gastgeber und an dessen Wünsche. Er spricht vor sich hin:

„So will ich's machen — oder so?

Ich schenk 'ne Kuh! Ich schenk ein Pferd!

Hab etwa Soma ich gezecht?“

Ein Bild hochaltertümlichen Götterglaubens. Der steigt nicht zu erhabenen Höhen auf und dringt nicht in unergründliche Tiefen. Zwischen dem Gott und dem Menschen — besonders wenn der zahlungsfähig ist um den Soma fließen zu lassen und die Priester zu honorieren — herrscht behagliche, beide Teile befriedigende Gegenseitigkeit.

Aber in der Pflege solches Verhältnisses geht nun das Tun der Frommen und Priester keineswegs auf. So einfach und durchsichtig sind diese alten Glaubensformen nicht, an deren Bau lange Zeitperioden hindurch unendlich mannigfaltige psychologische und geschichtliche Vorgänge gearbeitet haben.

Der vedische Inder ist froh, wenn der Gott sich zu Hilfe rufen läßt. Aber er versäumt nicht, auch selbst zu tun, soviel er eben tun kann. Und das ist nicht ganz wenig. Die primitive Physik, an die man glaubt, eröffnet dem, der mit ihr zu arbeiten versteht, mancherlei Wege. Ein Hauptsatz dieser Physik besagt, daß Ähnliches Ähnliches herbeiführt: was der Mensch im Kleinen geschehen macht, wird sich in der Natur im Großen wiederholen. Also kann man Regen erlangen nicht nur, indem man opfert und zu dem gnädigen Gott betet, sondern man wirft Kräuter ins Wasser, taucht sie unter, läßt sie schwimmen; dann wird sich das Gras der Weiden auch in Wasser baden. Man schadet seinem Feind nicht nur, indem man den Zorn des Gottes gegen ihn erregt, sondern man bringt als Surrogat des ganzen Menschen ein kleines Teilchen von ihm in seine Hand und heftet dem irgend ein Abbild von Unheil an: beispielsweise nimmt man Haare von ihm, aus denen flicht man drei Ringe; die werden mit schwarzem Faden verknüpft und unter drei Steinen versenkt — und wie weiter solche Zauberpraktiken gestaltet sind, die einen verpönt und in Finsternis flüchtend, die andern über jeden Vorwurf durchaus erhaben. Ihrem Wesen nach sind sie nichts speziell Indisches. Sie gehen über die ganze Welt, reichen in uralte Zeiten zurück, leben bis auf den heutigen Tag fort. Wer weiß, ob es nicht in Manchem von uns hier — oder in

Mancher — Winkel der Seele gibt, wo sich kleine und feine Reste solchen Glaubens und Verfahrens erhalten haben könnten. Feste Grenzen zwischen dem, was der alte Inder auf Wegen dieser Art, und dem, was er durch Anrufung seiner Götter erstrebt, gibt es natürlich nicht. Für viele Anlässe ist das Eine wie das Andere oder die Vermischung von beidem bezeugt. Wer wollte in derartigen Dingen so etwas wie ein säuberliches System erwarten?

Also droben Übermenschen mit menschlichen, allzumenschlichen Allüren; ihren Leistungen verstehen die Menschen hier unten wertvolle Ergänzungen und Korrekturen angedeihen zu lassen. Man hat Religion, dem Ideal nach, auf ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zurückgeführt. Diese Religion ist davon recht weit entfernt. Schlechthinniges gibt es hier nicht.

## II.

Das Alles mag uns roh und kindlich erscheinen. Wir studieren es, wie wir Geräte der Steinzeit studieren. Aber nun folgt auf den ersten Akt des religionsgeschichtlichen Dramas ein zweiter. Der indische Geist wird älter, nach innen gekehrter. Neue Strömungen kommen zur Macht — im Reich des Phantasielebens, des moralischen Empfindens, der Verstandestätigkeit, die an den Problemen des Geschehens arbeitet.

Die Phantasie erschafft Welten, Unendlichkeiten, die es für den alten Glauben nicht gegeben hatte. Der war vor allem auf das sichtbare Diesseits gerichtet, auf zufriedenes Genießen alltäglicher Freuden. Jetzt flammt der Gedanke an das Jenseits auf, an Ewigkeitsfernen von indischer Unabsehbarkeit. Seelenwanderung, Irren von Existenz zu Existenz, überall die drohende Gefahr, den Leiden, die man hiernieden fürchtet, in ungeheurer, phantastischer Steigerung wieder zu begegnen. Diese Bilder treten nicht als luftig unbestimmter Traum, sondern wirklicher als alle Wirklichkeit, greifbar, bängstigend vor die erregten Seelen. So muß denn jetzt die Religion eine neue Aufgabe lösen, neue Fragen beantworten. Wie zerschneidet man das Band, das feste Band, das die Seele an diese Welt der ziellosen Wanderungen fesselt? Das Scheinglück, das man mit angstvollem Mißtrauen betrachtet und daran sich doch das Ich mit allen seinen Organen klammert, wie soll man es von sich abtun? Wie den schmalen, schwer gangbaren Weg zum stillen Frieden der Ewigkeit finden? Mit alledem aber ist natürlich auch das Problem des Verhältnisses zwischen göttlichem und eigenem Voll-

bringen aufs neue gestellt. Und man fühlt wohl, welche Antwort jetzt immer mehr in den Bereich der Möglichkeit rücken wird. Auf die Güter, deren man sich aus eigener Kraft nie gewiß fühlen kann, auf die Güter dieser Erde hat man ja verzichtet. Von ihnen heißt es jetzt: „Das ist nicht mein. Das bin nicht Ich“. Die Herrlichkeiten des Jenseits aber, nach denen man jetzt verlangt, fügen sich dem leichter, daß, wer seinem Innenleben die rechte Haltung zu geben weiß, sich imstande fühlen wird von ihnen zu sagen: „Das ist mein. Das bin Ich.“ Hier mag sich dem Vertrauen auf das eigene Können eher die Bahn auftun.

Und ferner ändert sich zu gleicher Zeit mit diesen wesentlich von der Phantasie ausgehenden Wandlungen ein zweiter Faktor: das Gewicht, mit dem die moralischen Vorstellungen, die Gegensätze von Gut und Böse in die religiöse Sphäre hineinwirken. Der alte Glaube hatte nicht allzu viel darauf gesehen, ob der Mensch recht handelt, sondern ob er dem Gott und seinen Priestern freigebig Ziegenböcke zu essen und Rauschtrank zu trinken gibt. Jetzt erhebt reiferes sittliches Denken seine Forderungen. Die großen Entscheidungen sollen nicht mehr von der Laune des lustigen Trinkers dort oben kommen. Ob gut, ob böse: an dieser Alternative müssen die Geschicke des Menschen hängen. Es ist klar, daß auch solche Gedanken auf ihre Weise dazu mitwirken können, den Glauben an die entscheidende Kraft eignen Handelns auf Kosten des Strebens nach göttlicher Hilfe zu verstärken.

Und endlich kommt zu alledem ein drittes Moment: das mächtiger werdende Bedürfnis des Intellekts, das Geschehen in der Welt als beherrscht von festen, verständlichen Ordnungen zu begreifen. Die sozialen Verhältnisse Indiens hatten es begünstigt, daß sich in der priesterlichen Kaste so etwas wie ein Stand von Denkern herausbildete, in deren Geistern sich Priesterstolz und Denkerstolz mächtig und bizarr vereinte. Ihre Gedankenarbeit mag uns noch so phantastisch erscheinen: wir entdecken in ihr doch das ernstliche Streben, aus dem Bilde des Geschehens die Unbegreiflichkeiten, die Willkürlichkeiten zu verbannen und an ihre Stelle die Alleinherrschaft festgefügtter Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen zu setzen. Solche Weltmacht der Kausalität kann der Mensch sich natürlich nicht bemühen milde zu stimmen wie den Gott Indra. Ihr gegenüber ist die Frage nur die, ob ihre Richtungen zu solchem Verlauf gebracht werden können, daß dem Ich das ersehnte Ziel erreichbar ist. Auch diese Gestalt der Fragestellung aber muß in allen denen

die nicht bei Indifferenz oder Verzweiflung münden wollen, vor allem in den Selbstbewußten und Kraftbewußten, den Glauben an die Macht eignen Handelns in Bezug auf die höchsten Entscheidungen steigern. Meint man die Kausalitäten des Weltlaufs berechnen zu können, so wird die Stimmung indischer Denker dem Ich nicht leicht die Hoffnung versagen, die alleslenkenden Fäden mit eigener Hand zu regieren.

Ich versuche das Fazit von alledem zu ziehen.

Was zusammengewirkt hatte, war eine ins Grenzenlose schweifende Phantasie, dazu moralische Tendenzen, endlich die Verstandesneigung zur Entdeckung mechanischer Kausalitätsverknüpfung. Diese Faktoren mit einander prägten jetzt den Anschauungen von der Stellung des Menschen im Weltlauf die entscheidenden Züge auf. Das Menschengeschick erschien man kann sagen als beherrscht von einem ungeheuren, ins Phantastische getauchten, nach moralischen Formeln sich bewegenden Mechanismus. Gute Taten und böse Taten sind die Räder der Maschine; der Täter schafft sich Lohn des Guten, Strafe des Bösen nicht vermöge des Eingreifens eines Übermächtigen droben, der Lohn und Strafe verteilt, sondern vermöge des naturnotwendigen Wirkens weltumfassender Kausalität. Der ersehnte selige Frieden des Stillstehens dieses Getriebes wird davon abhängen, ob es dem Verständnis und der Kraft des darin verflochtenen Ich gelingt, die notwendigen und ausreichenden Bedingungen dieses Stillstehens zu realisieren.

Das etwa, scheint mir, ist die Formel, welche die Richtung dieser religiösen Entwicklungen ausdrückt — die Formel farblos und abstrakt. Ich muß mir Rückhaltung darin auflegen, die ganze Reihe der Gebilde, in denen jene Abstraktionen geschichtliches Fleisch und Blut angenommen haben, Ihnen vor Augen zu führen.

Da hätte ich zu schildern, wie zunächst das alte Götteropfer, das ursprünglich die Hilfe der Götter für den Menschen erleben soll, im Sinne der Naturkausalität, der Ichkausalität umgedeutet wird. Das Opfer wird jetzt als ein Zauber verstanden, durch den der Mensch das Geschehen lenkt: eine unklare Vermischung verschiedener Vorstellungslinien, neuer Wein in alte Schläuche gegossen. Und es wäre dann davon zu sprechen, wie der Wein bald die Schläuche gesprengt hat. Die alten Götter, durch die sich bedingt zu fühlen man ablehnt, läßt man verblassen. Man überbietet sie in grandiosem Phantasieschwung. Was sie verlieren, und mehr als das, gibt man dem Ich. Das Ich, den Gütern des Diesseits entsagend, hebt sich

zu höchsten jenseitigen Höhen in der Lehre vom Brahma, dem All-Einen, von dem es heißt: „Tat tvam asi“, „Das bist Du“: die Identität des eignen Ich mit dem Über-Ich des Brahma gibt jenem den Schlüssel in die Hand sich das Tor aufzuschließen, in zauberhafter eigener Kraft die Regionen der Ewigkeit zu beschreiten, in denen von unbegrenzten Gewißheiten und Siegen sich und andere zu überzeugen so leicht ist.

Aber ich darf hier nur in flüchtigen Andeutungen auf die Gedankenkreise dieser Brahmamystik mit ihrer oft wirren Größe und weltüberfliegenden Kühnheit hinweisen. Bei den Bildern, die ich hier zeichne, muß ich ja das Wort beherzigen, daß Zeichnen die Kunst des Weglassens ist.

Wovon ich eingehender sprechen möchte, ist die Stellung des Buddhismus in diesem geschichtlichen Prozeß.

### III.

Nehmen Spekulationen, wie die vom Brahma, indem sie sich weiter entwickeln, eine minder schroffe, zugänglichere Gestalt an, werden sie vom Hauch gütiger Menschenliebe geschwellt, so mag ein Pädagog der Menschheit wie Buddha sich ihrer bemächtigen.

Im Buddhismus hat Indien im größten Stil einen Glauben geschaffen, der Alles auf des Menschen selbsteignes Können stellt.

Wir dürfen wohl meinen, die geschichtlichen Dokumente zu besitzen, die uns von diesem Vorgang ein Bild geben. Wir können die Gedanken nachdenken, die Kämpfe und die triumphierenden Seligkeiten nachempfinden, die einst den erfüllt haben, dessen Gestalt über Weiten der Weltgeschichte ragend uns erscheint, den Mönch vom Sakyageschlecht.

Die Gedankenmassen des Buddhismus sind nicht mehr, wie der Glaube der Vedazeit, ein Gemisch von Verschiedenartigem, ja Entgegengesetztem. Sie sind ein konsequentes System, wie es bewußtem Nachdenken entspringt. Und dies System bewegt sich in der vielleicht entfernten Verlängerung, aber doch durchaus in der Verlängerung der einen jener beiden Hauptlinien, in denen wir die alten vedischen Vorstellungen verlaufen sahen.

In den Zauberpraktiken der Vedazeit machte man, wie ich gezeigt habe, primitive Versuche, durch eigne Aktion die Kräfte in den Dingen auszunutzen. Die Überzeugung war da, wenn auch dumpf und verwirrt, daß, wer die Objekte in die und die Situation bringt, damit die und die Wirkungen herbeiführt. Genau ebenso in der

buddhistischen Lehre. Nur sind jetzt natürlich — und das ist ja wesentlich genug — die Vorstellungen über die Verkettung von Ursachen und Wirkungen reifer, tiefer, umfassender geworden. Das Altertum gab sich mit den einzelnen Zwischenfällen des äußeren Daseins ab — wie man Regen macht, wie man Krankheit wegzaubert; und die Meinungen darüber, wie das zu bewirken sei, hielten sich ganz auf der Oberfläche. Jetzt sieht man auf die großen Verhältnisse des ganzen Weltlaufs; man sorgt sich um das Ewigkeiten überspannende Geschick der Seele. Und so sind die Probleme, auf die sich jetzt intensivstes Nachdenken richtet, die des seelischen Geschehens; vermöge welches Mechanismus geht dies Geschehen vor sich und berührt es sich mit dem großen Mechanismus des Geschehens im All? Wie muß man die Räder der Maschine stellen, in welcher Richtung sie in Bewegung setzen, damit das gewollte Ergebnis zustande komme? Von solchen Fragen war das ganze Zeitalter Buddhas tief bewegt. Da gab es, wie ein altbuddhistischer Text sich ausdrückt, „ein Dickicht der Meinungen, ein Bühnenspiel der Meinungen, einen Krampf der Meinungen“. An dem, was der Buddhismus da ein Bühnenspiel nannte, nahm er doch in Wahrheit selbst den allerernstesten Anteil. Er bewegte sich fortwährend in Argumentationen, deren Stil ein andrer jener Texte charakterisiert: „wenn dies ist, ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes; wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies vergeht, vergeht auch jenes“ — durchaus wissenschaftliche Gesinnung, verbunden mit der Entschlossenheit, auf den Wegen, die das Denken findet, alles Handeln folgen zu lassen.

Das Denken nun des Buddhismus zeigt den Menschen verstrickt in das ungeheure Netz, das nicht fremde Gewalten, sondern seine eignen Taten, die guten und die bösen, um ihn geworfen haben und fortwährend werfen. Der Samen seiner Taten reift in unabänderlicher, leidensvoller Notwendigkeit. Da bringt jede Ursache ihre Wirkung hervor; jede Wirkung wird zu neuer Ursache. Die Formeln, die das Gesetz dieser Verkettung ausdrücken, bewegen sich ganz überwiegend auf dem Gebiet des Seelenlebens. Die letzte, tiefste Ursache des Weltleidens, aus dem die Rettung gesucht wird, benennt man — bezeichnend für den Wissensstolz, der hier herrscht — als das Nichtwissen. Unter seinen Folgen erscheinen die psychischen Vorgänge der Empfindung, des Begehrens, des Haftens an der Existenz; es erscheint das Werden in der Seelenwanderung, und als letzte Wirkung „Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid,

Kümmernis und Verzweiflung“. Wird aber jene Ursache aller Ursachen, das Nichtwissen aufgehoben — und auf ihre Aufhebung arbeitet die ganze Disziplin des buddhistischen Mönchtums hin — so fällt auch die Kette der Wirkungen in Nichts zusammen, und den Erkennen, den Überwinder nimmt jene Welt des ewigen Frieden auf, von der einer der alten Mönchspoeten sagt:

„Wo's kein Etwas, kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige:  
Sie heißt mit Namen Nirvana, die Alter-Tod-entnommene.“

Es ist klar: ein Gott spielt bei diesem Vorgang der Erlösung keine Rolle. Die alten Götter sind zu untergeordneten Statisten geworden. Mythische Vorstellungen, rituelle Äußerlichkeiten sind freilich nicht ganz und gar abgetan. Das wäre ja undenkbar. Aber es ist bewundernswert, wie sie zurücktreten. Das Beherrschende ist ein ethischer Rationalismus. Dem leidenbringenden Naturlauf steht, zu feindlicher Abwehr aufgerichtet, der Mensch allein gegenüber. Hier gibt es Charaktere, die solches Alleinsein ertragen, oder die einander in der menschlichen Gemeinschaft des Mönchlebens genügen, es sich ertragbar zu machen. Das eigene Wissen, die eigene Kraft bemächtigt sich in unendlicher Mühe und Arbeit des Stützpunktes, von dem aus der große Mechanismus des leidenvollen Geschehens aus den Angeln gehoben werden soll. Ein alter buddhistischer Vers sagt:

„Denn das Ich ist des Ich Schützer;  
Wie könnt ein andrer Schützer sein?“

Das innere Leben eines solchen Ich, das daran arbeitet, sich selbst den Schutz zu schaffen, malt sich in der schönen und tiefen Lyrik der asketischen Buddhajünger. Oft enthüllt diese Lyrik so alles Innerste und Letzte, daß der Betrachter sich zuweilen fast fragen möchte, ob er recht tut, für sich und Andre von solchen Selbstbekenntnissen den Schleier zu heben.

Da spricht sich die ganze Entschlossenheit derer aus, die als Mönche in der Hingabe aller irdischen Güter bewiesen haben, wie ernst ihnen die Sorge um ihrer Seelen Seligkeit ist. Aus Vergangenheitsfernen klingen die alten lockenden Töne,

„Der Erde Lust und Liebesglück und Spiel und Scherz“,  
aber eiserne Festigkeit hält stand. Jeder Augenblick gehört der einen großen Arbeit. Die zwingt mit bewußter Kunst alle Regungen des Innenlebens in ihren Dienst

„gleich Rossen, die der Lenker hat gebändigt.“

Auf Mühen und Kämpfe des Tages folgt die Nacht:

„Nicht zu eigen dem Schlaf darf ich geben die sternbekränzte Nacht;  
Wachender Arbeit Zeit ist sie, die Nacht, dem der die Wahrheit  
schaut“.

Und so kommt für manchen der Augenblick, wo ihm Gewißheit des erreichten Zieles zufällt. Der Glaube, der alles von der selbstkräftigen Beherrschung der Kausalitäten abhängig macht, zeigt uns hier das Bild dessen, der als wandernder Bettler im gelben Fetzen Gewande diese Beherrschung verwirklicht hat. Durch ungeheure innere Spannungen und ihre Lösung ist er hindurchgegangen. Wenn die Entscheidung von einer bestimmten Einstellung des seelischen Mechanismus abhängt, so muß es ja einen einzelnen, namhaft zu machenden Moment geben, wo jene Einstellung gelungen ist. Da muß sich eine gewaltigste innere Katastrophe zutragen; und wie aus den buddhistischen Texten, so kennen wir ja aus Zeugnissen verschiedenster Zeiten und Orte das tatsächliche Auftreten solcher plötzlicher Umwälzungen, die das ganze Seelenwesen in eine neue Region versetzen. In lichten Farben malen die buddhistischen Dichter das Freiheitsdasein, das dann anhebt. Es ist über alle Dumpfheit erhaben; in leichter Freudigkeit geht es, nein schwebt es dem Augenblick entgegen, wo der letzte Erdenrest, den zu tragen nun so gar nicht mehr peinlich ist, zerfallen wird.

Wie ist in dem Stolz solchen Seelenlebens der alte Brahmanen-hochmut verschwunden! Jener Stolz aber verträgt sich mit Demut, mit dem Drang des Lobens und Dankens. Das kann sich nicht auf einen Gott richten, auch nicht auf das unpersönliche Gesetz des Weltlaufs, das ja bekämpft und überwunden worden ist. Wohl findet die Ehrfurcht vor der Majestät des höchsten Ziels, des Nirvana, leise, gemessene Worte, wie man sie der unbewegten, unbewegenden Sphinxgestalt jenes Ideals weihen mag. In voller Kraft aber wendet sich der Drang der Verehrung an den Meister, an Buddha. Stimmungen, von denen man meinen möchte, daß sie dem Gottesglauben allein eigen seien, schaffen sich in veränderter Form auch hier ihren Ausdruck. Das Gedächtnis an die vorbildliche Persönlichkeit Buddhas hat den Ringer gestärkt. Von ihm als dem ersten Erkennenden ist dem, der nach ihm kommt, der Weg zum Erkennen geebnet worden. Zu ihm hat die innere Stimme gesprochen:

„Wolle du mir den Pfad künden, der fortführt aus des Todes Reich,  
Daß heilig schweigend ich wandle, wie der Ganges zum Meere  
strömt“.

Nun ist das Ziel erreicht, der Strom zum Meere gelangt. Aber fort und fort bleiben die Gedanken an dem Bilde des Meisters haften, dessen menschliche Gestalt sich für die Seinen, ohne daß sie menschlich zu sein aufhörte, doch zu jenseitiger Höhe erhoben hat. —

Blicken wir noch einmal in der Kürze zurück auf die Stellung des Buddhismus in der von uns betrachteten Entwicklung. Das Vertrauen des Menschen, durch eigne Kunst das Dasein beherrschen zu können, stellt, sobald die kindlichsten Stadien überwunden sind, alsbald den, der dies Vertrauen hegt, vor allerschwerste Aufgaben. Es gilt nicht mehr Priesterhilfe zu erkaufen. Jeder steht für sich selbst ein. Ein Wissen von Dingen des Innenlebens wird gefordert, an das der Geist seine volle Kraft zu setzen hat. Und dies Wissen verlangt ein Handeln, das alle andern Ziele fortwirft, um nur dem einen Ziel der Ziele nachzutrachten. Dafür verheißt es dann den Lohn einer Emporhebung in Höhen, die keine Grenze mehr daran finden, daß einem Gott höhere Höhe vorbehalten sein müßte. Man sieht, wenn die alte Religion des Veda eine Religion der Reichen genannt werden kann, so ist jetzt eine Religion der Weisen entstanden. Sie läßt an Glaubens- und Lebensformen denken, die in gewissen griechischen Philosophenschulen geherrscht haben. Diese Religion durchklingt nicht nur mit ihrer Melodie das Leben der Gläubigen, sondern sie ist ihr Leben, ihr ganzes, volles Leben. Sie ist nur für die vorhanden, die entschlossen sind nichts andres zu sein als berufsmäßige Techniker des Innenlebens.

Die Andern — nun, sie mögen dem Treiben der Wissenden und Entsagenden, der Psychologen und Ethiker bewundernd zusehen. Ganz sie bei Seite liegen lassen kann der Buddhismus nicht, schon weil er sie nicht entbehren kann. Das äußere Dasein der mönchischen Bettler verlangt ja eine Umgebung von nichtmönchischen Spendern. Und gewiß treibt neben diesem Bedürfnis auch die Stimmung milder Freundlichkeit dazu, sich der Draußenstehenden zu erinnern. Man schafft für den Laien einen gewissen Kultus, dem seine Verdienstlichkeit zuerkannt wird; Formen des frommen Tuns, über die der Wissende erhaben ist, werden dem Nichtwissenden als Surrogat dargeboten. Braucht es erst gesagt zu werden, daß damit auf Schwächen des Buddhismus hingedeutet ist, die dazu beitragen mußten, den geschichtlichen Prozeß in andre Bahnen zu leiten?

## IV.

Und diese Bahnen sind beschritten worden. Auf die Zeiten des alten Buddhismus folgt, was wir Hinduismus nennen. Ein mächtiger Umschwung. Die Götter, die zurückgedrängt oder verblichen schienen, haben sich wieder erhoben. Das Heil kommt wieder von göttlicher Gnade. Kräfte des Seelenlebens, die der Buddhismus untätig liegen ließ oder denen er Fesseln anlegte, regen sich mit Übergewalt. Kein Zweifel, daß solcher Glaube in den Weiten des Volkslebens auch zur Zeit der höchsten Erfolge der Buddhalehre immer fortgelebt hatte. Aber in den Vordergrund des Bildes, das die geschichtliche Überlieferung bietet, drängt er sich erst jetzt wieder.

Man ist es müde, aus der Ferne zu betrachten, wie Andre an ihrer Seelen Seligkeit arbeiten. Jetzt kommen die zu Wort, deren Sache es nicht ist, die buddhistische Umwertung aller Werte vorzunehmen, sich weltflüchtig als Weltüberwinder zu fühlen. Sie sehnen sich nicht nach dem Nirvana, sondern nach Leben, nach den Lebensgütern, die ein gnädiger Gott verleiht. Sie ertragen es nicht, in einer von blinder Notwendigkeit beherrschten Welt in Leid und Not allein zu sein, sondern sie verlangen nach des Gottes persönlicher, nächster Nähe, nach beglückendem Verkehr mit ihm, nach Farben für die Phantasie, nach Wärme, glühender Wärme und Leidenschaft für das Herz. Vishnu, Shiva werden jetzt die beherrschenden Götter, sie selbst und das bunte Gewirr ihrer dem Menschen nahen, ganz nahen Verkörperungen, Bilder, Symbole. Man kann sagen, an Stelle des Rationalismus Buddhas erhebt sich etwas wie ein Pietismus, ein in indische Farben getauchter Pietismus. Das große Losungswort, das einst Erkennen hieß, jetzt heißt es vor allem Bhakti: Liebe, Gottesliebe. Das Erkennen erhält Schwung und Kraft erst durch diese Liebe. Auch die Nichterkennenden, die Hirtinnen, die Krishna geliebt haben, finden den höchsten Lohn. Im Lehrgedicht Bhagavadgita, das zuerst in der indischen Literatur die Glorie der Bhakti laut verkündet, sagt der menschgewordene Gott von dem Frommen: „Durch Liebe erkennt er mich in Wahrheit, meine Größe und mein Wesen“. „Wer mich liebt, der wird nicht verloren“. Und Ramakrishna, ein geistvoller Hindu der Neuzeit sagt: „Die Erkenntnis Gottes gleicht einem Mann, die Liebe zu Gott einem Weibe. Darum gelangt Erkenntnis nur bis zu den Vorhallen Gottes. Aber in seine tiefsten Geheimnisse kann nur der Liebende dringen, denn ein Weib hat selbst zu den innersten Gemächern des Allmächtigen Zutritt“.

Wieder wie im alten Vedaglauben steht der Mensch dem Gott gegenüber. Aber dem Verhältnis beider hat das neue Zeitalter andern, innerlicheren Charakter verliehen. Nicht mehr der alte geschäftsmäßige Austausch von Geben und Nehmen, wie im vedischen Opfer. Es ist, wie wenn ein Glutström sich zwischen Mensch und Gott hin- und herbewegt. Orgien der Gottesliebe werden gefeiert. Der wahre Fromme — sagt jener selbe Ramakrishna — der den tiefen Trunk göttlicher Liebe getan hat, ist einem Trinker gleich, und so kann er die Gebote der Reinlichkeit nicht immer befolgen.

In zahllosen Gestalten, in unendlich abgestuften Nuancen erscheint die Bhakti, die Gottesliebe. Sie erfaßt die Poesie. Dort mischen sich ihre Gluten oft unabscheidbar mit denen der allerirdischsten Erotik. Oder sie tritt mit dieser, ihr nah verwandt, in abwechselnden Austausch; der Poet, in einem der Augenblicke, wo er der Frauenliebe müde ist, sitzt, wie Bhartrihari es malt,

„Auf des himmlischen Stroms Sandbank in schweigender Nacht,  
Mit weiß zitterndem Licht umspielt von des Mondes Strahl.

Leidenschaftlichen Lauts ‚Shiva! Shiva! Shiva!‘ er ruft“.

Die Bhakti übernimmt die Herrschaft über das Asketentum. Sie setzt die Spekulation in Bewegung, mit den Künsten scholastischer Dialektik eine Theorie der Gottesliebe zu schaffen, die Definition für sie zu finden, ihre typischen Formen, ihre charakteristischen Äußerungsweisen zu ermitteln. Man diskutiert, wie die Wechselwirkung zwischen dem Frommen und Gott sich vollzieht: geschieht es nach dem Schema vom Affen oder nach dem Schema von der Katze? Ergreift die Seele selbst handelnd die Gnade, wie das junge Äffchen sich an seine Mutter klammert? Oder bleibt die Seele passiv und wird von der Gnade ergriffen, wie das Kätzchen von der Mutterkatze gefaßt und fortgetragen wird? Vor allem aber durchflutet der Strom der Bhakti das Leben der Volksmassen, die ungeheuren Weiten des Hindutums. In weich hingebender, oft sinnlich gefärbter Verehrung wie jene Hirtinnen naht man Krishna; man läßt sich von dem wilden Taumel der Ekstase Shivas fortreißen. Wenn die Thugs, die Mitglieder der Raubmörderbrüderschaft, ihr Gewerbe treiben, so tun sie es voll Gottvertrauen und Gottesliebe als Kult der Göttin Durga; deren Segen ruht darauf . . .

Man kann fragen, ob die Gegenüberstellung von Mensch und Gott, wie sie von dieser Frömmigkeit des Hinduismus vollzogen wird, im Grunde eine Gegenüberstellung ist. Vielleicht haben diese Götter es gelernt, allzu gelenkig sich dem Wesen ihrer Anbeter

anzuschmiegen. Das Ich des Hindu sieht im Spiegel seiner Götter doch schließlich nur sich selbst in's Ungeheure vergrößert; es strahlt seine eignen allerirdischsten Regungen, die offenen und manche verborgene, dorthin aus und läßt sie von dort zurückstrahlen, indem sie auf diesem Weg vom Ich zum Ich neue Gluten in sich ansammeln.

Doch der Gegensatz dieses subjektiven Charakters der Hindu-götter zum objektiveren Wesen ihrer alten, vedischen Vorgänger würde uns zu weiteren Gedankengängen hinüberführen. Statt sie zu verfolgen muß ich zum Schluß eilen.

Ich habe versucht, in einer bestimmten Richtung, von einer speziellen Fragestellung geleitet, so zu sagen Durchschnitte durch den Körper dieser Religionen zu legen und die Figuren zu beschreiben, die da zur Erscheinung kommen. Wir Indologen haben reiche Materialien in Händen, um Entwicklungen religiösen Wesens zu studieren; freilich sollen wir die eigenartigen Einseitigkeiten der Ausgestaltung nicht übersehen, durch die gerade unsre Materialien uns leicht irre führen können; wir sollen nicht vergessen, daß die Religion, die wir untersuchen, bestimmte ihrer Organe in üppiger Hypertrophie entwickelt hat, während andere verkümmert sind, verkümmern mußten. Die Entwicklung, die wir verfolgen, hebt in hohem Altertum an, ich möchte sagen noch in einer gewissen inneren Nähe bei den Regionen westlicher Geschichte; sie schließt durchaus in asiatischen Fernen. Anfang und Ende ist von sehr verschiedenartiger Bedeutung für die Religionsgeschichte, aber von hoher Bedeutung ist Beides. Dessen sich bewußt zu sein ist das Recht des Indologen. Wir freuen uns solchen Rechts, wenn wir auch wissen, was für Pflichten seine Kehrseite sind. Zum allumfassenden Bau des menschlichen Wissens gehören auch Bausteine, die wir liefern müssen, die nur wir liefern können: die dürfen dem großen Werk nicht fehlen.

Jener Bau — wir wissen ja alle, daß er und daß jeder seiner Teile immer im Werden bleiben wird. Und mancher Teil nicht einmal im Werden. Wie oft kann einer Quader keine Kunst und kein Fleiß die rechte Gestalt geben — vielleicht weil der Steinblock, aus dem sie gehauen werden muß, im Lauf der Zeiten durch elementare Ereignisse unheilbar beschädigt worden ist. Und wie oft stürzt zusammen, was wir gebaut hatten, oder wir müssen es selbst niederreißen. So bedeckt den Bauplatz manche Ruine. Und dennoch

trotz aller Ruinen wächst der Bau, im Einzelnen mit einer dichter und dichter sich drängenden Überfülle von Gestaltungen, und zugleich doch im Großen mit immer klarerem Hervortreten beherrschender Linien. Denn bald zielbewußtes Menschenwollen, bald verborgene, von unserm Willen unabhängige bildende Kräfte, die an dem Werk mitarbeiten: sie fügen es, daß von dem, was zu schaffen gelingt, immer und immer wieder das Eine an das Andre, oft aus weiter Ferne, sich anfügt, das Eine und das Andre sich höherer Einheit unterordnet, Alles zusammen unendlich weit davon entfernt ein Ganzes zu sein und doch auf ein Ganzes hindeutend.

Dies Ganze, diese Ahnung von einem Ganzen können Andre von sehr viel zentralerem Standpunkt aus sehen und zeigen, als eine Wissenschaft wie die meinige ihn bieten kann. Aber auch von abgelegener Seite her dürfen und sollen wir in die Richtungen, die auf jenes Ganze weisen, den Blick lenken, nicht entmutigt, so oft auch all das Kleine dicht vor unserm Auge uns die freie Aussicht aufs Große zu verdecken droht.

Sie, meine Herren Kommilitonen — die meisten von Ihnen — kommen hierher um sich zur Mitarbeit an allerwichtigsten praktischen Aufgaben des Lebens zu rüsten. Gehen Sie nicht von uns, ohne daß Sie auch, von welchem Standpunkt es sein mag, etwas von jenem Anblick in Ihr Auge und in Ihre Seele aufgenommen haben. Das wünsche ich Ihnen und uns, Ihren Lehrern!

---









BL  
2010  
05

Oldenberg, Hermann, 1854-1920.  
Göttergnade und Menschenkraft in den  
altindischen Religionen. Kiel, Lipsius &  
Tischer, 1906.  
18p. 25cm.

Rede - Kiel (Antritt des Rektorates)

1. Grace (Theology) 2. India--Religion.  
I. Title.

A 2839

CCSC/mmb

